

知識と自己形成

—後期フィヒテの知識学における「概念の自己否定」について—

池 田 全 之

Knowledge and Self-formation

— On 'the self-negation of concept' in the later

Doctrine of the Science of J. G. Fichte —

Takeyuki IKEDA

The idea 'the endless progress of humanbeing for the purpose of realizing the sole absolute ideal is good' (grand theory) comes to be doubted now a day. In such a state of thought, people are recommended to enrich their lives in their own situations in which they themselves are put. Michel Foucault calls this way of life 'the aesthetics of existence'. Of course, his thought is denounced for example by Frankfurt school. To be sure, its criticism should be ratified. Since it is impossible to restore grand theory, however, we can't forsake easily the clue presented by Foucault to the method of enriching our own lives. To enrich individual life — how should this ideal be considered ?

In order to solve this question, I dare to throw back this Foucault's thought into the context of German Idealism (as the representation of modern subjectivism), because it contains the later philosophy of F.W.J.Schelling and J.G.Fichte, which aren't included in its straight development toward the Hegel's absolute idealism. In this paper I especially grapple with Fichte's later philosophy which is generally considered as more old-fashioned than Schelling's one. Around 1800 his philosophy began to change its feature from anthropology of I (Ich) into the philosophy of religion. During this change Fichte made strong effort to pass the crisis with which his earlier philosophy had been confronted. To put it concretely, this effort was directed to solve the question; What is the I (Ich) which produces images as they are by itself ? And it implies the fundamental question of human-formation; How can we explain the fact that I exist as I am and I become myself ? I try to clarify the fundamental structure of self-formation in such a philosophic effort of later Fichte.

はじめに

社会や個人におけるヘーゲル的な唯一の絶対的理念の実現を目指す無限の進歩という、「大きな物語」の崩壊が唱えられるようになって久しい。こうした思想状況においては、個人はそれぞれが置かれている状況の中で、全体へと還元されることなく、自らの生の充実を図ることが良いとされてきている。そしてこうした発想は、近年の教育哲学研究でも採り入れられるようになってきた。例えば今井康雄と田中智志は、M. フーコーの後期思想の中核をなす「生存の美学」概念に注目して、新たな人間形成のパラダイムを模索している⁽¹⁾。

フーコーの後期思想は突然の死によって十分に展開されなかったが、先行研究によれば⁽²⁾、『監視と処罰 (*Surveiller et Punir*)』(1975年)で分析された権力 (pouvoir) の遍在状況からの脱出を巡る実践モデルを模索する試みであった。そして、『性の歴史 (*Histoire de la sexualité*) 第2巻』(1984年)の序文では、そうしたモデルの綱領が次のように記されている。

「私には、導きの糸の役目をはたすべき問いは以下のようなものであると思われた。どのように、なぜ、そしていかなる形式の下で、性的活動が道徳領域として構成されたか。この倫理的配慮は形式と強度には変化がありうるとはいえ、なぜこれほど執拗なのか。なぜこの問題設定なのか。……きわめて一般的なこうした問いを立て

ながら、……私には、こうした問題構成は私たちの社会のなかで顕著な重要性をたしかにおびてきた、ある実践の総体と結びつけられているように思われた。その総体とは生存の技法 (*les arts de l'existence*) と呼ばれるものである。それは熟慮された意志的な実践であると理解されねばならず、その実践によって人々は、振る舞いの規則を自ら定めるだけでなく、自分自身を変容し個別独自の存在へと自己を変えようと努力し、自分の生を、ある美的な価値を担う……一つの作品としようと努力するのである」⁽⁶⁾。

もちろん性事象を中心にして、管理社会に風穴をあける自律的で人格的な実践を志向するフーコーの試みには、J. ハーバーマスやA. ホネットから社会分析の権力論への偏向や提唱される倫理の無規範性への異論が提起されている⁽⁷⁾。たしかにこうした批判は首肯されようが、だからといって「大きな物語」を単純に復興することが難しい以上、われわれはフーコーが提示した個人の生の充実に議論の発端を求める発想を捨て去ることはできないだろう。個々人の生を自律的に極めること——このことをわれわれは今日どのように考えればよいのだろうか。

筆者はフーコーの提起する「生存の美学」構想を、近代的な主観主義的世界観の代表であるドイツ観念論への、すなわち、個人の自立、自由は擁護されなければならないが、反面、その自由の実質はあらかじめ全体（社会や共同体）によって制限され方向づけられているという思想傾向に対する批判と理解したうえで、それをあえて近代思想の文脈に投げ返してみたいと思う。というのも、W. ヤンケやW. シュルツが解明したように⁽⁸⁾、ドイツ観念論の発展史は、フィヒテからシェリングを経てヘーゲルに到る絶対的精神の確立史に収まりきらない、フィヒテとシェリングの後期哲学という可能性を蔵しているからである。本稿で筆者は、いち早く理性の無力を説いたシェリングよりも、むしろ一般にはより古典的との評価を受けているフィヒテ (Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814) の哲学をあえて取り上げることとする。

従来の教育思想史において知られているフィヒテは、カント以来の「実践理性の優位」を拡張して、外界（非我）の一切について、それらの表象を自ら産出し、かつそれらを自己実現のために利用してゆく自我の哲学という前期哲学のフィヒテである。そしてこの哲学については、アドルノの次の一節に代表されるように、「思考の暴力」という評価が定着しているように思われる。「観念論において——最もはっきりしているのはフィヒテにおいてであるが、非我、他者、そして結局、自然を思い出させるすべてのものは価値の低いものであって、自己保存する思想の統一体は安心してそれを飲み込むことが許されるというイデオロギーが無意識に支配している。

……体系とは精神となった胃袋であり、凶暴さこそがあらゆる観念論の印である」⁽⁹⁾。

すべてを飲み込み肥大化する精神の体系という実存哲学以来の観念論批判が直截に語られた一節である。だが、そこで代表格に挙げられているフィヒテの哲学は、その発展史を丹念に辿られるならば、必ずしもアドルノの批判が妥当しない面を垣間見せるのである。フィヒテの哲学は、1800年を境にして後期哲学に移行してゆく。そして、この変遷には、自我の人間学から宗教哲学への移行という表層下に、前期哲学への深刻な懐疑が伏蔵されていたのである。

「意味も目的もない……諸像 (Bilder) が存在する。私自身がこうした諸像のうちの一つである。否、実際は、私はこのようなものではなく、ただ諸々の像の混乱した一つの像であるにすぎないのだ。——すべての実在性は、それについて夢見られるような生と、夢見る精神を欠いた不思議な夢に変わってしまう。……私が想像するあらゆる実在性や存在、私の存在、私の力、私の目的の源は、——あの夢の夢なのである」(II. 245)。

思想の転換期に著された『人間の使命 (*Bestimmung des Menschen*)』(1800年)のこの一節には、当時フィヒテが直面した原理上の危機が明示されている。すなわち、前期哲学の立論によれば、知覚された自分の身体も含めた外界の一切は、超越論的主観が自ら構成する表象にすぎないと説明されるので、私の主観を取り巻く一切の実在は表象にすぎず、自分の実感する存在（身体）すらも像としてしか現れない。だから超越論哲学においては、確固とした私の実感が消失するニヒリズムに陥らざるをえないというのである⁽¹⁰⁾。以下で見てゆくように、フィヒテの後期哲学は、表象を現にあるがままに構想する自我とは一体いかなる存在なのかという自我存在の基底に迫る思索を展開しているのだが、この問いは同時に自我の自由な自己実現の根拠に向けられた問いでもある。私が私であること、私が私となることはどのように説明されるのだろうか。この問いこそが、1800年以降のフィヒテの哲学を一貫して突き動かしたのである。筆者はこうした後期フィヒテの思索に、自己形成の基本構造についての新たな理解を得ることを本稿の目的とする。

1801/02年の知識学における自我の根元への眼差し

具体的にテキストの検討を開始するにあたり、フィヒテの後期哲学の構えを確認することから始めよう。はじめて後期哲学を全面的に遂行した1804年の『知識学 (*Wissenschaftslehre*)』(以下『知識学¹⁸⁰⁴』と略記)において⁽¹¹⁾、フィヒテは自らの方針を次のように述べている。「知識学の本質は、まさに、そこにおいて感覚的世

界と超感覚的世界が相互に関係し合っている根元、つまりカントにとって究明できない根元を探究することと、この両世界を唯一の原理から実際的かつ概念的に導出することにある」(X.104)。さしあたりここからは、究極原理から一切を演繹するという観念論的傾向しか見て取れない。だが、知識学の方法を規定している要諦部においては、常識的な観念論理解ではおよそ考えられない表現が多用されているのに気づかれるだろう。

「両者〔存在と思考〕の有機的統一は構成ないしは概念であり、すなわち、たしかに絶対的に唯一な、いかなる存立するものからも抽象されることのない概念である。なぜならば、むしろこの概念自体の存立が、したがってあらゆる概念的なものの存立が否定されるからである。さらに、構成としての構成は今や自力で存立するものの明証性(Evidenz)によって否定される。すなわち、こうした明証性によって、まさに不可解なもの(Unbegreifliches)が不可解なものとして、端的に不可解なものとしてのみ、定立されるからである」(X.117)。

「概念、構成の否定」、「不可解なもの」という表現が目を引き、こうした表現が指示するのは、「自力で存立するもの」、絶対者である。つまり、『知識学¹⁸⁰⁴』の中心にあるのは絶対者であるが、この絶対者は概念ではなく、むしろ「概念の否定」によって、「不可解なもの」としてのみわれわれに出現するというのである。『知識学¹⁸⁰⁴』においてフィヒテは、この絶対者から一切を導出するが、すると、われわれの現存在の根底に認識が及ばない不可解な、理性にとっての無が抱え込まれることになる。

だが、絶対者を概念とみなしその自己展開を原則とする通常の観念論(ヘーゲルの観念論)から逸脱するこのような絶対者理解は、1804年に突然フィヒテに訪れたわけではない。執筆年代順に見てゆけば、その決定的端緒は『知識学の叙述 *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*』(以下『叙述』と略記)に見いだされる。そこで、『叙述』における主観性の基底への反省を一瞥した後で、改めて『知識学¹⁸⁰⁴』に戻ることにする。

『叙述』は、原理編、自然編、道德編からなるが、『知識学¹⁸⁰⁴』を解釈するという本稿の目的からすればとりわけ原理編の叙述が重要である。そこでは『人間の使命』にみられる、超越論哲学を極めてゆくとき露呈する問題点が厳密に分析されている。

フィヒテはまず、この知識学を開始するにあたり、その立脚する立場は「知識の知識(Wissen von Wissen)」(13)であると述べている。つまり、このことが意味するのは、『叙述』が目指すのは、われわれの意識の中で個別的な知識(『人間の使命』では「諸像」)が成立して

くる形式を究明することにあるということである。そして、われわれの意識の根底にあり、そうした諸知識が成立してくる包括的な地平として「絶対知(absolutes Wissen)」が想定される。「絶対知とは、(量的かつ相関関係にあるような)一つの知識なのではなく、(絶対的に質的に)知識である。それは行為でも出来事でもなく、あるいは、知識の中の何かでもなく、それは、その中でのみあらゆる行為と行為において定立される出来事が定立されうる知識なのである」(21)。

「何かについての知識(Wissen von)」ではなく、Wissen von の von を成立させる地平としての絶対知。だが、通常われわれが知識という言葉で表現している事態には、このような意味は見当たらないだろう。したがって、フィヒテが知識という言葉で指示している事柄の特異性をさらに解明する必要がある。絶対知とは何かという問いに、フィヒテは「知識とはひとつの対自存在(ein für sich sein)である」(25)とも答えている。すると、何かの対-自が絶対知であることになる。フィヒテは絶対知において対自してくるものを明確に絶対者であると言う。「絶対者はただ、その中で絶対者が提示されるような結びつきにおいて、知識の形式として、すなわち、けっして即自かつ対自的な形でではなくて、われわれの意識において現れてくる」(19)。すると、絶対者が根底にあり、それが自己認識におよぶ地平が絶対知であり、この地平のうえに個別的知識が構成される、だから意識(その根元に絶対者がある)に現れるものしかわれわれは認識できないのであるから、万象は本質的には絶対者の映像であるというフィヒテの世界観が推測できるだろう。〈絶対者-その映像-諸映像〉という基本図式はフィヒテの後期哲学全般を方向づける指針となるのである。

それゆえ、われわれの経験的意識の根元にある絶対知の構造解明は、絶対者にまで遡って行われなければならない。そこでまず、フィヒテの絶対者理解からみてゆこう。「絶対者は、一方では端的にそれがあるところのものであり、自己自身において、自己自身の中で安らっていて、変化や動揺がなく完成しており、それ自体で完結している。他方絶対者は、端的に存在するがゆえにそれがあるところのものであり、それ自身によって、それ自身を通してそれがあるところのものであり、まったく他のものの影響を受けることがない」(23)。

すなわち、絶対者は「絶対的な存在」と「絶対的生成、自由」をその成分とし、この両者が「端的に相互に混じり合い融合している」(23)あり方をしているとされる。このような絶対者が自らを映して自己認識を得ている場所である絶対知の構造解明を目指す『叙述』は、同時に絶対知という地平を通して絶対者の働きそのものを、ひ

たすら自己の内面に目撃することになる。「あらゆる知識の彼方で、自由と存在とが一致し相互に貫通し合うのであり、新しい本質となるためのこの両項の相互貫通、同一化が今やはじめて知識を知識として与え、絶対的な基底としての知識を与える」(24)。

すると、絶対知を構成する成分は、絶対者から転写されてきた絶対的存在と絶対的自由であるということになる。以上のような予備的考察を済ませた後でフィヒテは、なぜ絶対知は現にあるがままに存在し、別様にあるのではないのかというわれわれの現存在への究極的な問いを発する。絶対者の対自存在である絶対知もまた、絶対者と同様に、「絶対的本質としての自己自身に由来して、また自己自身によって、自らの絶対的本質に従って統一の内に自らを保つ」(40)が、他方、「自らを知識において描き出し」(40) 自覚を得るために、それは自己を自己に対して対自化する。この絶対知の自己反省、すなわち対自化は、まったく絶対知の自由によるはずである。「絶対的自由によって思考もしくは知は自らを捉える。したがって言わば、思考が自らを再び捉えるために、自己を自己自身から分離することが、対自的に存在するために……前提される。自由が自己自身を端的に作り出すのである」(41)。

さしあたり理解できることは絶対知は自由に自己を制限することによって現にあるところのものであるということである。ところが、仮にそれだけであるとするならば、絶対知は絶対的に自由であるわけだから、絶対知は現にあるものとは別様に存在しても構わなくなる。だが、それは現にあるがままに存在している。こうしたアポリアに直面してフィヒテは「絶対的自由の空性 (Leerheit der Freiheit)」(41) という回答を準備する。結論だけをあらかじめ纏めるならば、自由の行使は、絶対知が対自化する際の形式に関してのみ妥当するのであり、その行使の結果確認される実質は行使に先行して決定されているというのである。

「知識が自らを産出するとして自らを見出すように、知識は同時に直接に、産出することがなくとも、端的に自らの内実 (Was) を見出す。そして、この内実が存在しなければ、知識は自らを産出するとして自らを見出すことがない。このことは知識の自由の結果によるのではなく、知識の絶対的存在によってそうなるのである」(49)。

自由の行使の構造についてのこうしたフィヒテの見解をそのまま認めるとすれば、絶対知の実質である絶対者が現にあるがままに自己を絶対知に転写しているから、あるがままの絶対知が現存していることになる。もう少し日常的な言葉でこの論理を整理すれば、主体は自らの自由を行使する以前に、その行使の内容については主体

の実質によって被投的に制限されているというのである⁽⁹⁾。われわれの通常の自由理解からすれば難解であるが、ここに、自由と必然性の合一に自由の本質をみる後期フィヒテの自由観の発端を見ることができるのである⁽¹⁰⁾。

さて、以上の絶対知の分析において、自己形成の基本構造の解明を目ざすとき注目されなければならないのは、われわれの意識の基底層である絶対知の自由を先行的に決定する「知識の絶対的存在」とは、われわれの認識にどのように現れるのかである。まず鍵となる箇所を引用してみよう。

「知識の中で、直観〔絶対的自由による対自化活動自体〕は否定された。したがって、絶対的自由は、ここでは絶対的に不安定であり、定点なき動揺であり、自己自身への流散である。それゆえ、直観は形式に関して固定されることになるが、しかしながらそのとき、実質が形式を否定 (vernichten) していることになるのである」(65)。

現にあるがままに固定されるとき、絶対知の構成要素である自由はひとつの形式に制限されている。そして、この制限の主体が絶対知の「実質」である「絶対的存在」である。それでは、この「実質」はわれわれにいかに現れるのか。フィヒテは先の一節に続いて注目すべきことを言う。

「ここで思考が否定される。……知識の中には絶対的な隙間、飛躍 (absoluter hiatus, saltus) があり、それは端的にあらゆる自由において、発生において、またすべての現実性において必然的に生じてくる。知識自体のこうした肯定的な非存在によって、知識が絶対的存在にまで貫通してゆくということは明白である」(65)。

「実質」による自由の制限、自由のア・プリオリな被制限性の事実まで辿るとき、われわれの思考の途はとどえる。絶対的存在は、「どこから (Woher) を示すことのできない知識の絶対的な内実 (Was)」(50) である。それゆえ、知識の「実質」には、「知識の非存在」という消極的な表現しか与えることができないのである。そして、このことを本稿の問題設定から言いかえるならば、私を私たらしめている根拠については「ゆえんを問えない裸の事実」(49) としか答えられないということである。すなわち、われわれの知識の成立構造からみれば、知識はわれわれの思考の及ばないところに起源を持っており、それは反省による追構成が到達できない「隙間」を飛び越えて、その都度成立していることになる。このことは、概念によって一切を説明し尽くそうとする観念論にとっては、その第一原理である主観性の根底に深淵を見出したことになるだろう。自己意識の根底をひたすら眼差した『叙述』のフィヒテは、前期哲学の立脚点だっ

た超越論的主観が孕む、理論の越えることのできない無を前にして立ち尽くすところで終わるのである⁽¹¹⁾。

主観の自己言及性の臨界

『叙述』で主観性の根底に思考の及ばない「隙間」を確認したフィヒテは、『知識学¹⁸⁰⁴』において、むしろこの「隙間」の存在を体系の中に肯定的に位置づけることによって、結果として従来の観念論の枠組みを越え出る議論を展開する。

(1) 絶対者と概念的把握

『知識学¹⁸⁰⁴』の出発点は、『叙述』において「知識の非存在」という消極的な位置づけしか与えられなかった絶対者に求められている。

「絶対的に不可解なもの (absolut Unbegreifliches) が、それだけで自力で存在することが明らかにされるべきであるとすれば、概念は否定されなければならない。そして、概念が否定されるためには、概念が定立されなければならない。というのも、概念を否定することにおいてのみ不可解なものが照明されるからである」(X. 117)。

フィヒテがこの知識学で採用する「概念の否定」は、一切の概念的把握を払拭した後に残るものが絶対者であることを示している。すなわち、絶対者は主観による対象化作用(反省)による一切の主観-客観分裂の外に求められなければならないのである。しかし、それでは『知識学¹⁸⁰⁴』は絶対者への直接的な没入を説く神秘主義だということになるのか。われわれは、「不可解」という実質をとにかくも絶対者に認めようとするフィヒテの意図を酌まなければならない。フィヒテによれば、われわれの主観の側から能動的に絶対者を規定し、なおかつ同時に定立された概念を自ら否定する営みによってのみ絶対者はわれわれに現れうるのである⁽¹²⁾。「絶対者それ自体が不可解なのではない。というのも、そうであることは無意味だからである。それが不可解であるのはただ、概念が絶対者において自らを試す場合のみである」(X. 117f.)。こうして、概念的に把握できないものにどこまで迫ることができるのかという概念的把握の力試しが『知識学¹⁸⁰⁴』の通奏低音を奏でることになる。

さて、もし絶対者がわれわれの認識にとって「不可解」という現れ方しかせず、したがってわれわれの意識地平とまったく関係を持たないとするならば、どうしてわれわれは絶対者を実感できるのか。フィヒテによれば、それは「直接的な明証性 (unmittelbare Evidenz)」(X. 118)においてわれわれに与えられる。そしてこの明証性が、先に述べた概念の否定を促すのである。「明証性による概念の否定、したがって不可解性の自己産出こそ

が知識の内的な質の生き生きした構成なのである」(X. 117)。だが、これでは体系の根幹に概念を絶した直観を置くことになる。すると、フィヒテ自身がその思索の無媒介性を難じたシェリングの知的直観⁽¹³⁾と変わらなくなるのではないか、直接的明証性を持ち出すならば、概念的把握とその関係を明示しなければならないのではないかとの疑義が差し挟まれるだろう。実際フィヒテは、こうした批判を想定しているかのように次のように述べている。

「われわれはこうした光〔絶対者〕に直接没入するのではなくて、われわれは光を、ただ光についての、光の根源性についての、光の絶対的な質についての洞察の代理者と代表者 (Stellvertreter und Repräsentant) においてのみ持つ」(X. 131)。

ここでフィヒテは、主観による概念的把握はどこまで絶対者(『知識学¹⁸⁰⁴』の用語では「光」)に迫りうるのかについて、当初与えていた「不可解」という回答を変更していることに着目しなければならない。すなわち、絶対者は概念を絶して不可解なのではなく、絶対者の明証性は、絶対者の「代理者、代表者」においてわれわれの概念的把握に与えられるのである。すると不可解な部分と概念と関わる部分の二重性が絶対者に導入されたことになる。フィヒテ自身も『知識学¹⁸⁰⁴』の原理部門を三分の二ほど進めたところで、このことを明確化している。「事實的明証性において明らかにされたように、光は二重の連関において現れた。すなわち一方では、それは内面的にそれ自体の中で生き生きしたものとして現れ、……他方では、それは自由に産出された外的な、そしてこの光をその内的生もともに客観化する洞察として現れたのである」(X. 162)。

フィヒテによれば、絶対者は自己内完結した一性に止まってはならず、われわれの認識が及ぶことのないその内的実存と、この実存の外的な表現に分裂する。絶対者の明証性を獲得するわれわれの現存在からすれば後者の検討が重要になる。フィヒテは、絶対者における最初の「根源的分裂 (Urdisjunktion)」の結果発生するその外的な表現者を、「それ自体で存在する、全く不変な、否定することのできないひとつの内容を持っている」と特徴づけ、「根源概念 (Urbegriff)」と呼んでいる。そして、これと絶対者との関係を鏡像現象に譬えている。

「映像 (Bild) は写像されたもの (Abgebildetes) を写像することがなければ無であること、つまり、映像はそれ自体としては、既にその本性に従えばいかなる独立性もそれ自体において持つてはならず、映像の外にある根源的なものを指示していることは明らかである。また私は次のようにも言おう。すなわち、光のような写像されたものも、映像がなければ考えられないのである」

(X. 141)。

この一節では、映像が根源概念にあたり、写像されたものが絶対者にあたる。映像はたしかに写像されたものそのものではない（否定性）が、そこには鏡に映る事物の像のように、事柄そのもののあり様が表現されている（同一性）。フィヒテはこうした絶対者の内的実存と外的表現（根源概念）との否定即同一の関係を、「相互性（Durcheinander）」、「互通（Durch）」と呼んでいるが⁽¹⁴⁾、こうした絶対者自体ではない絶対性の形式が想定されることによって、自己内完結した絶対者の外（現象界）の可能性が開かれる。そして、以上の議論を『叙述』と比較するならば、絶対知の成立にまつわる絶対的自由のア・プリオリな被制限性の分析が、「根源概念」の分析において〈映像－写像されるもの〉関係として整理されたと考えられるだろう。実際、『知識学¹⁸⁰⁴』以降の晩年の知識学においては、絶対知よりも〈映像－写像されるもの〉関係が説明原理としての重要性を付与されてゆくのである。

(2) 観念論の破綻と思考の新たな出発

けれども、前期哲学からフィヒテの思想的発展を追うとき、当初の超越論哲学という綱領に忠実であれば、こうした『知識学¹⁸⁰⁴』の論理設定は体系の発端に概念的に把握できない「直接的明証性」を置いているという点で、フィヒテ自身が最も忌避した独断的实在論（フィヒテ自身の定義によるならば、实在論とは「思考という事実性をすっかり捨象してしまい、思考の内容だけを端的に真であるものと前提する」〈X. 181〉思考様式である）へ転落してしまっているのではないかと疑うこともできるだろう。意識に現れるものだけを対象とする超越論哲学の本旨からすれば、『知識学¹⁸⁰⁴』は本来、絶対者がわれわれの認識可能性に関わってくる「根源概念」から議論を始めるべきであり、絶対者自体についての知識学の議論はそもそもいかなる正当性を持っているのか、という問題が起こるように思われる。

こうした疑問をフィヒテのテキストに向けるならば、フィヒテは『知識学¹⁸⁰⁴』において観念論の射程を拡張しようとしていることが明らかになる。フィヒテによれば従来の観念論の根本性格は、「それがただ蓋然的な、したがって絶対的に観念論的見解において基礎づけられたひとつの存在の前提から出発することである」(X. 173)。言うまでもなく観念論が絶対的前提としている存在とは自己意識である。しかし、『叙述』以降の思索において自己意識の根底にあってそれを支えている「何か」を想定せざるをえなくなっているフィヒテにとって、自己意識はけっして究極原理とは言えず、むしろ従来の観念論的前提では人間の現存在を説明しきれないことが実感されている。フィヒテは、实在論的な端緒をも包含する立

場として知識学を特徴づける。

フィヒテによれば、拡張された観念論としての知識学は絶対者の「直接的明証性」を容認する。つまり、主観によるそれへの外的な述語づけを否定する。だが、独断的实在論がすべての概念把握の努力を否定して絶対者自体を無反省に発端に置くのに対して、既にフィヒテが絶対者に思考にとって「不可解」という質を認めていたことから明らかなように、この観念論は思考を放棄しない。「〔絶対者〕自体は思考を否定するものとしてのみ叙述されうる」(X. 182) という一節からも見て取れるように、絶対者は単純にわれわれから隔絶したものとは認められないのである。そしてこのことは、思考の放棄についての構えにおいていっそう明らかにされる。フィヒテによれば、絶対者についての思考の否定は、实在論の場合のように外から判断停止を命じられるのではなく、思考が自己を否定するという主観の能動的な働きを介して絶対者は現れるのだから、思考の運動と絶対者とは相即していると考えられるのである。主観が自発的に認識能力の限界を容認するときに、事柄があらわれるままに自らを委ねることこそが知識学である。

「君が意識しているがゆえに思考するという〔従来の観念論の〕主張において、君は君の意識を絶対的なものとして定立しなければならない。しかし、意識の源泉であるこの豊かな光は事実的だとみなされることがなく、……発生的に絶対的ではないものと洞察されてしまう。だからこの新しい観念論は、さらに次のように規定されるだろう。すなわち、それはさしあたり考えられていたのとは異なり、反省を定立することがなく、……この反省の直接的な直覚（unmittelbare Intuition）を絶対的なものとして定立する。……このことが諸君にまさに明らかになったとすれば、諸君はそれを堅持して低次の観念論を捨ててほしい」(X. 190)。

それでは、『知識学¹⁸⁰⁴』は、絶対者への根本直観をいかなる手続きに従って概念へともたらすのだろうか。大峯頭が指摘するように⁽¹⁵⁾、「根源概念」においてのみ絶対者の実存は思考の対象となりうることも明らかなように、フィヒテはけっして認識の地平としての意識を放棄することはない。ただし繰り返し強調されているように、絶対者の内的実存は認識の外に止まり続けるのである。すると、絶対者から一切を導出する『知識学¹⁸⁰⁴』の趣旨からすれば、意識への絶対者の顕現が存在（光）と概念（根源概念）の根源的な分離以降であるのだから、どうしてこの根源的分離が引き起こされたのかを説明する手続きが当然問題となるだろう。フィヒテは『知識学¹⁸⁰⁴』の後半部で、絶対者の自己構成を説明する構えとして「蓋然的なべし（problematisches Soll）」という論法を提案している⁽¹⁶⁾。

「生〔絶対者自体〕は、この〔知識学の〕洞察においては、……単に間接的にのみ把握されうるのである。……一切のものの中心点ここでは常に概念である。概念はひとつの生き生きとした互通〔映像と写像されたものとの分離即合一関係〕を構成し、しかもそれを蓋然的に構成する。生き生きとした互通があるべきならば、そこから生の実存が帰結するのである（Soll dieses [lebendiges Durch] sein, so folgt daraus die *Existenz* des Lebens）。蓋然的なべしは、いかなる現存在にも基礎づけられず、もっぱら概念において存在し、概念が無効になれば無効になるということはまったくもって明らかである」（X. 171）。

概念的に把握不可能なものにあえて主観の概念把握が挑むならば、「蓋然的な」理論形式しか取りえない。すなわち、体系の遂行自体が、「もし……であるべきならば（Wenn……soll），……でなければならない（so muß）」（X. 218）という仮構の論理（すなわち、仮に絶対者が実在し根源概念に自らを映していることが事実ならば、世界は……でなければならないという論理形式）に止まらざるをえないことになる。言いかえるならば、改良された観念論としての知識学といえども、その発端にある絶対者の「直接的明証性」にまでは及ばないことを、フィヒテの叙述形式自体が吐露しているのである。だから後期フィヒテにおいて、整合的な概念体系としての観念論は破綻する。『叙述』に始まったわれわれの主観性の根源を探るフィヒテの思索は、われわれの生は認識にとって「非合理的な隙間を通して（per hiatus irrationalem）」いつでも既に現存しているという事実を前にして、思考の外を積極的に肯定することに帰着するのである。

おわりに

さて、こうした主観性の基礎づけを巡るフィヒテの議論を、われわれは人間形成論の見地からどのように引き受ければよいのだろうか。W. ヤンケも嘆息しているように、「このような思弁は、ショーペンハウアー以来全世界にまたがって、哲学的神秘化の技能として、また思慮深さの仮面のもとに現れるナンセンスとして、嘲笑されるものではないだろうか」⁽¹⁷⁾。だが、絶対者の哲学という古典的性格を払拭できないとしても、後期フィヒテの哲学が、問題設定からみて20世紀の哲学的営為と交差することもまた否定できないのである。このことは、『否定弁証法 *Negative Dialektik*』（1967年）におけるアドルノの人口に膾炙したモットーを想起すれば容易に納得できよう。「ヴィトゲンシュタインに対抗して、語りえぬものこそを語らねばならない。この要求がもつ単純

な矛盾は哲学そのものの矛盾である。……この逆説を解きほぐすことにこそ哲学的な自己反省の作業がある」⁽¹⁸⁾。

そして、主観性の根元を反省し抜く「語りえぬものを語る」試みにおいてフィヒテが到達した結論は、われわれの現存在の根拠は否定を介してしか露呈されないということだった。「ただ生自体においてのみ存在し、それ以外ではけっして出会うことのある光の絶対的に内的な生が定立される。ここに知識における本来的に真なる実在的なものがあると私は言う。……さてわれわれ自身はこうした内的生について語り、そして理解したのだろうか。もちろんである。そしてどのようにか。洞察にとって絶対に近づけないものとしてである。だから、われわれはそれをただ消極的に理解し規定した。このようにしかそれは理解されない。すなわち、実在性や知識の内的な実質的内容等についてのわれわれに定立された概念は、それゆえ洞察の否定にすぎないのであり、否定からのみ由来するのである」（X. 162）。

すると、フィヒテの論理に従えば、認識において生の究極原理まで到達できないわれわれはどのように生きることになるのだろうか。このことを考える場合に前提されるのは、再三強調された「概念の否定」である。だが、もしそれだけであれば、否定神学における「知る無知」の静寂に没入して終わるのだろうか。フィヒテは、『幸福な生への指針、あるいは宗教論 *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch Religionslehre*』（1806年）で、「概念の否定」以降の人間のあり方を積極的に論じている。概念の無力という理性の挫折を前にしても絶対者との絆はたしかに存在するとフィヒテは主張する。

「一切のいかに（Wie）のかわりに単なる事実（Daß）を置け。……そうした絆は端的に存在する。この絆は、あらゆる反省よりも高く、いかなる反省からも淵源せず、いかなる反省の審判も承認せず、反省とともに反省と並んで現れる。……そしてそれは、絆であるのだから愛であり、純粹存在と反省との絆なので、神の愛である。この愛において存在と現存在は、神と人間は一つであり、完全に融合し合っている」（V. 540）。

この宗教論においてフィヒテは、ヨハネ伝をモデルとして「神の愛を自らの行為において実践すること」に人間の使命をみている。けれども、こうした考え方は実定宗教への護教に他ならないとみなすこともできるだろう。また、教育思想史を顧みれば、『ドイツ国民に告ぐ *Rede an die deutsche Nation*』（1808年）では、神の理念を実現するものとして「民族」があげられ民族主義的な教育が構想されたことも忘れることができないだろう。このようにフィヒテ自身が残した『知識学⁽¹⁹⁾』の内容を実践するプランを目にすると、本節の冒頭で示したヤンケの躊躇がわれわれに去来することを否定できないだろう。

しかし筆者はあえて、時代状況に直接は関与していない、自己意識の分析論としての知識学のテキストに立ち戻り、そもそもフィヒテは何を目指して本稿で解明した思索を行ったのかを考えてみたい。すると『叙述』にある次のような一節が手がかりとなると思われる。「知識学を持っている者は、ただ自己自身に目を向けているかぎりにおいて、もはや知識学について語るのではなく、彼は知識学を彼のその他の知識において生き、行い、営んでいる。厳密に言えば、人は知識学を持っているのではなく、人が知識学なのである。誰も自分自身が知識学となるまでは知識学を持たない」(16)。

理論哲学において、人間の使命は「自らの生を知識学とすること」と表現される。このことを知識学の論理に戻すならば、われわれの生の根拠である絶対者自体は認識にとって「非合理的な隙間」の彼方に存在し、絶対者についてのいかなる認識内容も「消極的な悟性の形式」(V. 470) にすぎないと考えられていたことを想起するならば、あるいは『知識学¹⁸⁰⁴』が表明したように、体系の原理を提示するはずの知識学の言説自体が仮説的性格を有するならば、後期フィヒテの体系が指示する読み方に抗して、それが知識学を実現するモデルとして提示したヨハネ伝や民族主義すらも、19世紀初頭という時代状況の中でフィヒテが提起したひとつの仮説であるとみなすことも許されるだろう。すると絶対者への絶対確実な同一化は不可能だから、残るのは根拠の不在に堪えつつ「自らの生を知識学とする」、つまり、「自らの生において光が輝き出るようにする」個々人なりの人格的で自律的な実践のみということになる。「真に生き生きとした哲学は、生から出発して存在へと向かわなければならないことは明白である。学問において人は絶対者を自己の外に直観することは許されず、自身の人格において絶対者で……なければならない」(6)。

そして、こうした一節にみられる、生の根拠の無知に堪えつつ、なおかつ個々人なりに絶対者が輝き出すように自らの生を形成するという知識学の志向に、「わたしが何であるかを正確に認識する必要があるとは思いません。人生や仕事での主要な関心は、当初のわれわれと異なる人間になることです。ある本を書き始めたとき結論で何を言いたいか分かっていましたら、その本を書きたい勇気がわく、なんて考えられますか。ものを書くことや恋愛関係にあてはまる事柄は人生についてもあてはまる。ゲームは、最終的にどうなるか分からぬ限りやってみる価値があるのです」⁽¹⁹⁾ という、「生存の美学」を敷衍する晩年のフーコーの言葉との奇妙な共鳴を聴き取ることができるだろう。生の基礎づけの希求という不連続が介在するものの、近代的な主観による自己言及の破綻を露呈したフィヒテの知識学は、その古風な装いの裏

側に判じ絵のように、われわれが今日直面する新たな人間形成のパラダイムとの密かな照応関係を浮かび上がらせるのである⁽²⁰⁾。

注

『叙述』からの引用は、*Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*, hg. u. eingel. v. Lauth, R., Meiner, 1977 に依り頁数を示した。その他の引用は小フィヒテ版全集の巻数と頁数を示した。また、引用文中の太字は原著者による強調であり、鉤括弧内、下線は筆者による補足である。

- (1) 今井康雄「教育学批判の系譜」、田中智志「ポスト構造主義的教育分析」(原聰介他編著『近代教育思想を読みなおす』, それぞれ281-302頁, 257-275頁, 新曜社, 1999年) 参照。
- (2) たとえば、桜井哲夫『フーコー 知と権力』, 254-297頁, 講談社, 1996年, およびF. R. グロ著, 露崎俊和訳『ミシェル・フーコー』, 110-146頁, 白水社, 1998年参照。
- (3) Foucault, M., *Histoire de la sexualité 2 L'usage des plaisirs*, p.16, Gallimard, 1984. また、晩年のフーコーが、カントの批判哲学における理性の自己立法(これはフィヒテの哲学の一貫した前提でもある)を「生存の美学」と重ね合わせて解釈した論考(What Is Enlightenment? In *The Foucault Reader*, ed. Rabinow, P., pp.32-50, Pantheon, 1984) の存在も、フィヒテとの比較の正当性を傍証することになるだろう。
- (4) Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.313pp., Suhrkamp, 1998⁸, およびA. ホネット, 川上倫逸他訳『権力の批判』, 253頁, 法政大学出版局, 1992年
- (5) Vgl. Janke, W., *Vom Bild des Absoluten*, S.3-14, Gruyter, 1993. Schulz, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, 1955.
- (6) Adorno, Th. W., hg. Tiedemann, R., *Gesammelte Schriften* Bd.6, S.33f., Suhrkamp, 1997.
- (7) 1800年を境にフィヒテの哲学が変調する理由については、フィヒテ哲学に内在する理由の他にも、無神論論争で無神論者との嫌疑を受けたこと、シェリングの自然哲学からの批判が考えられる。無神論論争がフィヒテに与えた影響について岡田勝明は、概念把握の有限性についてのフィヒテの自覚を促したと述べている(『フィヒテ討議』, 69-79頁, 創文社, 1990年参照)。シェリングとの理論上の確執については、拙著『シェリングの人間形成論研究』, 239-266頁, 福村出版, 1998年参照。
- (8) フィヒテは、1804年に三度、1805年に一度知識学を講義している。それらの内容の報告はM. ブリュエゲンによってされている(Brüggen, M., *Fichtes Wissenschaftslehre*,

Meiner, 1979)。現在読むことのできる三つの遺稿（1804年の三度目の講義は未公開）の関係については、1804年の一回目の講義録と1805年の講義録は備忘録的であり、C. リーデルも述べているように（Riedel, C. A., *Zur Personalisation des Vollzuges der Wissenschaftslehre* J. G. Fichtes, S.62ff. Steiner, 1999), それらの理解は1804年の二回目の講義の完備した遺稿から逆照射されてはじめて可能になる。そこで、本稿はこの二回目の講義録に考察を絞ることにする。

- (9) 『叙述』に見られる絶対知の形式と実質の交替的相互規定は、『全知識学の基礎（*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*）』（1794年）の原理である事行（*Tathandlung*）にその原型をみることができる。すなわち、自我が自我を定立して自己認識におよぶ事行の場合にも、自我の自由が欠ければそもそも定立活動がありえず、自我の実質がなければ定立される自我内容（客観的自我）がそもそも存在しないことになる。意識の構造分析にみられるこの循環については、山口祐弘『意識と無限』、16－47頁、近代文藝社、1994年参照。
- (10) 「自由と必然性の合一」という自由観は晩年の知識学にまで一貫して保持されている。藤澤賢一郎は後期フィヒテの自由観の特徴を次のように要約している。『自由が法則をもつ』というのは奇妙に思われるかもしれない。普通、自由は法則（必然性）と対立するものとして考えられるからである。……しかし、『自由の法則』が意味するところは、おおよそ次のような次第であろうと考えられる。——この場合の『自由』とは超越論的意味でのそれ、カントの言う『絶対的に（自ら）新しい状態（系列）を始める能力』のことであろう。……新しい状態の開始は行うこともできれば、行わないでいることもできる。そのかぎりでは、こうした開始は自由である。……しかし、ひとたび新しい系列の開始がなされたならば、それをどのように継続するかは法則に従ってなされなければならない。こうした法則性は自由が自らに与え自らがそれに服するものであることができる」（同訳『フィヒテ全集第19巻 ベルリン大学知識学講義Ⅰ』、513－514頁、哲書房、1995年）。ただし、このような自由観が自由の説明になっているのかという疑義も呈されている（Baumans, P., *J. G. Fichte*, S.369, Alber, 1990）。この疑問は、ドイツ観念論の自由論の特徴である「自由の自己限定」の妥当性にまで拡げて議論されなければならない。
- (11) C. リーデルは、『叙述』における無を前にしたフィヒテの思考を次のように特徴づけている。「理性の連続性の中に『隙間』が認められる。というのもこのことは、理性にとって導出不可能な原理が理性へ投入されたことを議論として認めることだからである。理性がそれ自身の知的直観においても自らの実質性と形式構造との間の『隙間』に

ぶつかるという事実が、自己を基礎づける可能性を否定する。内在的反省において理性は無である」（Riedel, a. a. O., S.52）。

- (12) 岡田勝明はこの事態を、「光による概念の否定によって、概念が無となるのではなく、主観と客観との関係しかもち得ない主観的知が、主観と客観の紐帯を根底になすために、その対象的な有り方を否定されることによって、知、あるいは概念が、真に確立されるのである」と記述している（岡田前掲書104頁）。
- (13) シェリングが自らの哲学の秘教的方法を端的に定義しているのは次の一節においてである。「理性〔絶対者〕を絶対的に思考するために……思考するものが捨象されなければならない。こうした捨象を行う者にとってのみ、理性は、たいていの人々に表象されていたような直接的に主観的なものであることをやめる。また、理性は決して客観的なものとしても思考されえない。というのも、客観的なものないしは思考されたものは、ここで完全に捨象される思考するものとの対立関係においてのみ可能だからである。だから理性は、この捨象によってのみ、主観的なものと客観的なものの無差別点にある真の自体へ到達するのである」（IV.114f. 巻数と頁数は小シェリング版全集に依る）。
- (14) J. ヴィトマンは「互通」において、異質なものを媒介するフィヒテ流の弁証法の発見をみている（Widmann, J., *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens*, S.72-77, Meiner, 1977）。また、「互通」概念は晩年の知識学でも鍵概念として継承される。フィヒテの後期体系でこの概念が果たす機能については、W. ヤンケの前掲書213－249頁参照。
- (15) 大峯顕『フィヒテ研究』、201頁、創文社、1976年
- (16) W. ヤンケは、こうした「蓋然的なべし」においてフィヒテが遭遇している事態を、「そのゆえんが、非合理的な隙間（irrationaler Hiat）によってわれわれの概念的把握から切り離されているこうした出来事〔絶対者が根源概念において外化すること〕については、それが必然的にあるべきであるとしか言うことができない」（Janke, a. a. O., S.339）とまとめている。
- (17) W. ヤンケ、美濃部仁他訳「知はそれ自体絶対的実存である」（日本フィヒテ協会編『フィヒテ研究』第3号、61頁、1995年）
- (18) Adorno, a. a. O., S.21
- (19) Ed. Luther H. M., *Technologies of the Self A Seminar with Michel Foucault*, p.9, The university of Massachusetts Press, 1988.
- (20) 小野紀明は、ポストモダニズムに共通する傾向として、「実存哲学以来の *essentia* に対する *existentialia* の優位、事実性に止まる覚悟」（同著『美と政治——ロマン主義からポストモダニズムへ』、348頁、岩波書

店, 1999年) をあげている。そして、小野はこの傾向が、ロマン主義にも共通すると指摘している。言うまでもなく、ロマン主義の起源はフィヒテの哲学にあるのだから、小野の指摘は、フィヒテの哲学と現代哲学との通約可能性を測る上で重要である。すなわち、フィヒテがいち早く主観性の基礎づけに挫折した事実こそが、寄る辺なく無の前に立ち尽くす人間という20世紀的な人間観に繋がる境地を示し

ているのである。そして本稿で論証したように、少なくとも両者の立論から帰着する指向性が交差する面を持つという事実自体が、その外観の新奇さのみに着目して、ポストモダニズムをこれまでの思想史からの単純な断絶として扱うのではなくて、逆にそこへと投げ返すことによって、その含意を探ることの必要性を示していると思われるのである。